

論文の概要および審査結果の要旨

氏名（本籍）	近藤 伸介（東京都）
学位の種類	博士（文学）
学位記番号	甲第85号
学位授与の日付	平成28年3月18日
学位授与の要件	佛教大学学位規程第5条第2項
学位論文題目	種子説の研究 —説一切有部から瑜伽行派に至る種子 （bija）の変遷—
論文審査委員	主査 森山 清徹（佛教大学教授） 副査 松田 和信（佛教大学教授） 副査 室寺 義仁（滋賀医科大学教授）

〔1〕論文の概要

本論は「種子（bija）」という概念を取り上げ、説一切有部（以下、有部と略）から経量部を経て瑜伽行派へと至るその変遷を辿りながら、種子が唯識思想の核心をなす概念へと形成されていく過程を明らかにすることを目的とする。すなわち『阿毘達磨大毘婆沙論』（以下、『婆沙論』と略）における有部の種子説から始め、『阿毘達磨俱舍論』（以下、『俱舍論』と略）における経量部の種子説、『瑜伽師地論』（以下、『瑜伽論』と略）『撰大乘論』『成唯識論』における瑜伽行派の種子説と辿って行くことで、唯識の中心的な概念である種子がどのように形成され、またその意味がどう変遷していったのかを考察し、明らかにすることが本論の目的である。本論は以下の六章から構成される。

第一章では、「異熟（vipāka）」という概念を取り上げ、その意味の変遷について考察する。異熟は、有部・経量部・瑜伽行派のいずれにおいても語られる重要な概念であるが、その意味するところは各々異なる。そこでこの章では、その意味の相違を明らかにすることで、有部・経量部・瑜伽行派のそれぞれの因果論の特徴を浮き彫りにする。本論の主題は種子であるが、種子の変遷は因果論の変遷と軌を一にする。よって、ここでは異熟について考察することで、有部から経量部を経て瑜伽行派に至る因果論の変遷の全体像を描く。その結果は以下の通りである。

有部における異熟とは、善悪の因から無記の果が生じることであり、その性質を具える異熟因－異熟果は、有部の六因五果と呼ばれる複数の因果関係の一つに過ぎなかった。それに対して、経量部は異熟を「相続の特殊な変化（saṃtati-pariṇāma-viśeṣa）」というテ

クニカル・タームによって定義し、種子が果を生じる過程に具体的な説明を与えた。また「相続の特殊な変化」によらないものは真の因果関係ではないとして、異熟因－異熟果を除く有部の他の因果関係を事実上、否定した。そして瑜伽行派では、アーラヤ識の導入によって階層構造を持つようになった心の表層＝現行識と深層＝アーラヤ識の間に因果関係が設定され、異熟はこの階層間の変化を意味するようになった。すなわち表層の現行識と深層のアーラヤ識は互いに因果関係をなしており、両者の間には現行熏種子・種子生現行という双方向の異熟が絶えずなされるのである。以上のように、有部から経量部を経て瑜伽行派に至る過程で異熟の意味は確かに変化しており、部派ごとの意味の相違は、それぞれの因果論の特徴を表すとともに、異熟という概念の深化の過程を示している。

第二章では、アサンガの『摂大乘論』における「種子の六義」について考察する。これは、唯識における種子を六つの特徴によって定義したものであり、唯識における種子の定義の集大成と言えるものである。ここでは「種子の六義」を、ヴァスバンドゥとアスヴァバーヴァによる注釈、作者不明の注釈『秘義分別撰疏』、及び『成唯識論』とその注釈である基の『成唯識論述記』（以下、『述記』と略）に基づいて読み解き、六義の各々の意味するところを明らかにする。またこの章では、種子に関わる二つの重要な点を指摘する。一つは、種子生現行と現行熏種子という両作用は前後する二つの作用ではなく、「和合」という一つの現象として捉えるべきであるということであり、もう一つは、種子生種子は厳密な意味で因果関係とは呼べず、それは種子の本性と呼ぶべきものであるということである。前者については、種子生現行と現行熏種子という両作用は一刹那の内に行われるとしながらも、前後する二つの作用と説明されるのが一般的であった。しかし『成唯識論』と『述記』では、種子と現行識の「和合」という言葉で六義の第二の「果俱有」が説明されており、そこには種子生現行と現行熏種子を二つの前後する作用と捉える発想はない。この両作用が本当に一刹那の内に生じるなら、種子と現行識が交わる「和合」において同時に生じると考えるべきであろう。一方、後者については、『成唯識論』と『述記』には、種子の能生作用は必ず現在という一刹那に存在しなければならないとあり、因果異時を主張する経量部の説を明確に否定している。にもかかわらず種子生種子では果である種子は次刹那に生じるとされており、これは唯識の教義に照らして明らかに矛盾している。よって種子が次刹那の種子を生むのはただその本性による、すなわち種子はその本来の存在形態として種子生種子という形を取ると解釈し、これを因果関係とは区別する。

第三章では、『婆沙論』の種子についての記述を『摂大乘論』の「種子の六義」と比較することで、有部の種子説の特徴を明らかにする。その際、このテーマを扱った先行研究である西義雄氏の論文を批判的に検証する形で進めている。西氏は論文の中で、有部の種子説がすでに「種子の六義」をすべて具えていると主張していたが、これを批判的に検証し、その内容のいくつかを論破することで有部と瑜伽行派の種子説の違いを浮き彫りにする。考察の結果、『婆沙論』における有部の種子説は、種子の六義のうち「刹那滅」「果俱有」「恒随転」の三点について唯識のそれと意味するところが異なり、「性決定」「引自果」の二点についても唯識のそれと完全に一致しているとは言えず、「待衆縁」だけが唯識のそれと共通していると結論する。有部から唯識へと至るには、両者の間に横たわる二つの大きな隔たりを越えなければならない。その隔たりとはすなわち、三世実有・法体恒有の否定、及び外界の否定とアーラヤ識の採用である。これらの相違が種子説に与えた

影響は極めて大きく、したがって有部の種子説から唯識の種子説へと至るには、次の二つの要件が満たされねばならない。

【要件 1】唯識では三世実有・法体恒有が否定されるため、常住の実体を持った法としてではなく、刹那存在として、また果を生むための能力・潜勢力として種子を捉えなおすこと。

【要件 2】唯識では現象世界を構成する諸々の現行識のほかに、その因たるアーラヤ識が設定されるため、両者を媒介する役割、すなわち種子生現行と現行熏種子という働きを種子が担うこと、しかもこの両作用を一刹那の内に種子が同時に行うこと。

これらの二つのうち、【要件 1】の能力・潜勢力として種子を捉えることについては、有部の種子は名色そのものなので、わずかにその萌芽を認められる箇所はあるものの、基本的にこの要件を満たしてはいない。【要件 2】については、有部の種子にその働きがないことは言うまでもない。そしてこれら二つの要件を満たしていない以上、たとえ有部の種子説に唯識のそれとの類似性を認めるとしても、西氏のようにそれを過大に評価すべきではなく、その種子説は唯識のそれのほんの萌芽にとどまっていたと見るべきであると結論する。

第四章では、『俱舍論』に見られる経量部の種子説について考察する。『俱舍論』の経量部の種子に関する記述を、ヤショーミトラとスティラマティの注釈に基づいて読み解いていく。それにより、経量部の種子説の特徴について明らかにするとともに、前章で示した有部と瑜伽行派の種子説の隔たりにおいて、経量部の種子説が果たした役割についても明らかにする。考察の結果、経量部の種子の特徴として、有部の三世実有・法体恒有を否定し、現在有体・過未無体説を取ること、「相続の特殊な変化」によって果を生じること、色心に直接熏習され、相続を経て果を生じること、滅尽定において、心の種子が色である有根身に熏習されること（色心互熏説）などが挙げられた。そしてこうした特徴によって、経量部の種子説が有部と瑜伽行派の種子説の隔たりを埋め、両者をつなぐ役割を持つものであることを指摘する。近年、経量部の実在そのものについて疑う見解があるが、この章の考察が示すところは、有部の種子説から直接、瑜伽行派の種子説へ移行したとは考え難く、両者の間には経量部の種子説が媒体として必要であったというものである。

第五章では、『瑜伽論』本地分の有尋有伺等地に見られる「因の七相」について考察する。これは、瑜伽行派の論書における因の最初の定義であり、因となるものが持つべき七つの性質について述べたものである。「因の七相」は「種子の六義」に匹敵する重要な因の定義であるにも関わらず、これまで正面から論じられたことがなかったが、ここではこれを取り上げることで、「種子の六義」以前の瑜伽行派の最初期の因果論について考察する。「因の七相」に対する注釈としては、基の『瑜伽論略纂』と釈遁倫の『瑜伽論記』、及びチベット訳のみ現存する作者不明の『瑜伽行地解説』（以下、『解説』と略）があり、これら三つの注釈に基づいて七相の各々について読み解いていく。またその際、「種子の六義」と比較しながら考察し、「因の七相」が唯識の因の概念としてどの程度完成されていたのかも検討している。考察の結果、三つの注釈のうち、基と釈遁倫の注釈については、基本的に七相のそれぞれに種子の六義を当てはめていくというものであり、それ以上の掘り下げが見られなかったが、それに対して『解説』には、当時の瑜伽行派の様子を知る上で非常に重要と思われる様々な記述が見られた。よってここでは特に『解説』の記述を通

して、「種子の六義」と異なる、瑜伽行派の最初期の因の姿を提示する。

第六章では、前章で取り上げた「因の七相」と『解説』の記述に基づき、瑜伽行派の種子説の最大の特徴とも言える、因果同時説が派内で成立した過程について考察する。この因果同時という点において瑜伽行派の種子説は、因果異時を主張する経量部と明確に区別される。そして瑜伽行派における因果同時説の成立過程を示すヒントが、『瑜伽論』のチベット訳とその注釈である『解説』の中にある。それらの記述から推察されるのは、七相のオリジナル・テキストにおいて因となるものは、現存する梵文の「すでに生じて未だ滅していないもの（utpanna-aniruddha）」ではなく、「すでに生じて滅したもの（utpanna-niruddha）」であり、そこには因果異時説が述べられていた、ということである。また有尋有同等地の記述から見て、当時の瑜伽行派では経量部的な単層の相続に基づく因果異時説が支配的であったと考えられる。おそらく5世紀にアサンガがアーラヤ識に基づく因果論を確立し、『撰大乘論』において種子の「果俱有」すなわち因果同時を主張したことから状況が変化し始めたと思われる。その後、6世紀になり、アスヴァバーヴァ、スティラマティ、ダルマパーラといった論師たちがアサンガやヴァスバンドゥの論書に対する注釈を著していく中で、瑜伽行派内に徐々に因果同時説が浸透し、それに伴って七相のテキストについても、因を「すでに生じて滅したもの」から「すでに生じて未だ滅していないもの」へと読み替える者が増えていったと推察される。そして玄奘がインドを訪れた7世紀の前半には、おそらく因果同時説が派内でかなり優勢となっており、それゆえ玄奘は『瑜伽論』の漢訳において因を「已生未滅」と訳したと考えられる。

以上の考察の結果、因果同時説が瑜伽行派内で確立されるまでには、アサンガが『撰大乘論』においてそれを明言して以降、かなりの時間が必要であったと推察される。『解説』には当時の瑜伽行派において、因を「すでに生じて滅したもの」と読む者が相当数存在したことが記されており、因果同時説がまだ瑜伽行派内で十分に浸透していなかったことがうかがえる。よって『解説』の記述に従う限り、因果同時説はアサンガの登場によって直ちに瑜伽行派内で支配的になった訳ではなく、彼の死後、徐々に浸透し、次第に派内において共通認識として確立されていったと見るべきであろう、と結論している。

以上の六章によって、本論は有部・経量部・瑜伽行派の各々の種子説について考察し、また有部から経量部を経て瑜伽行派へと至る種子説の変遷について論じている。

〔2〕 審査結果の要旨

『種子説の研究—説一切有部から瑜伽行派に至る種子(bija)の変遷—』と題する近藤論文は、種子から芽が生育することに準える仏教の認識論の成立過程を因果論の観点から究明するものである。換言すれば、それは仏教諸学派の認識論を因果異時、同時という時間軸により分析し諸派の因果論、認識論の相違を解明しようとするものである。そこで取り上げられる仏教諸学派とは後代、仏教を代表する四学派といわれる中、伝統的な学派である説一切有部、経量部及び大乘仏教の瑜伽行派の三学派である。その三学派にあっては因果論、認識論を時間的観点から説明する点では、共通した基盤に立っている。他方、因果ということは一般的には原因が先にあり結果が後に生起するという前後関係を前提とし、時間的経過を想定するのであるが、仏教思想においては種々の因果関係に分類し因果の前後

関係、時間的経過そのもののあり方を根本的に問い、厳密に検証するものである。したがって因果同時、一瞬間(刹那)における因果関係をも考察の中心に据えている故、諸学派間にあつては因果異時、同時という点での内実が相違する。このことを端緒として仏教三学派の因果論、認識論を解明しようとする。しかし歴史的背景と思想体系とが異なることにおいて、諸学派間の哲学の相違を見出すことは容易ならざることである。そこには、共通の機軸を見出すことが必要となるが、近藤氏はそれを「種子」ということに見出している。さらに説一切有部と経量部との二学派と瑜伽行派とでは、前二者が認識する知、「識」を単層においてとらえるに対し、後者は複層構造において捉える点に決定的な相違のあることを着眼点としている。この点を明確にしていることにより論述の全体が極めて明瞭なものとなっている。この着眼点を明確にし論述に統一性をもたせていることが最初に評価し得るところである。

第一章

異熟(vipāka)という点から、三学派における意味の相違を見い出している。それは説一切有部に関しては「異熟因、異熟果」の因果関係に、経量部については「相続の特殊な変化(samṭatipariṇāma viśeṣa)」に、瑜伽行派については深層心理とでもいうべき「アーラヤ識」に焦点を当て分析している。説一切有部の資料としては、漢訳のみで残る『大毘婆沙論』によっているのであるが、一本の漢訳のみに基づくのではなく異訳も参照する必要がある。経量部のものとしては『俱舍論』により異熟因による「相続の特殊な変化」に特徴を認め、有部による異熟因を含む六因を認める因果論とは相違することを明確にしている。さらにその両派の単層におけるものと『瑜伽論』『摂大乘論』を典拠とした瑜伽行派の現在の心の働きと深層的なアーラヤ識との階層構造において因果関係、認識論を体系付けるものとは、構造上の相違のあることを端的に表している。その際、『瑜伽論』のチベット語訳資料の読解について一部、弱点が見られ注意を要する。

第二章

アーラヤ識はあらゆる種子を有する異熟識であることから、『摂大乘論』(1.22)における種子に関する六種の特徴(六義)を取り上げている。それは偈のみで表わされているため、その意味を正確に把握することは困難である。したがって、その諸注釈『世親釈』『無性釈』に加えチベット訳でのみで残る著者不明の注釈も参照している。さらには『成唯識論』及びその基による注釈をも資料としている。あらゆる注釈書を検討していることは、正しく手続きを進めているものである。これらを用いて六義の一、一を分析している。とりわけ、第二の種子が「現行と」同時に存在することに関して『無性釈』を上げ、果である蓮華にとっての因である根という喩例からその因果の同時の意味を把握し得るものとしている。しかし、無性に関する活躍年代の提示がなく論者の年代を考慮する必要がある。第六の「自らの結果が成立すること」という種子の定義に関して『成唯識論』の解釈に関し、アーラヤ識の機能差別だけが種子であり、経量部の色心互薫説を否定していることに注目し、外の種子と内の種子とを認める『摂大乘論』の六義は唯識無境に照らして唯識の種子説としては不徹底である旨を表している。しかし、これは幾分、拙速な結論とも見え、『摂大乘論』では、勝義、世俗というレベルの異なる種子をも考慮しているのであるか

ら、必ずしも不徹底というものではない。この点、さらなる考察を必要としよう。

第三章

有部の『大毘婆沙論』における種子説と第二章の唯識の『撰大乘論』『成唯識論』における種子の六義とを比較検討し、異なる点、共通する点を指摘している。『撰大乘論』の種子の六義のうち第一は、種子とは刹那滅であるという特徴を上げる。そこで有部のいう刹那滅とは法(dharma)の作用に関してであり、法の体は滅することではなく、三世実有法体恒有を特徴とする。それは有部の因果論にも適用される。他方、唯識の刹那滅とは一刹那ごとに作用あるいは能力としての法が生じては滅することを意味する。この点に両派の刹那滅の意味の違いを指摘している。六義のうち第五の「種子が縁と関係を持つこと」に関しては、種子単独では芽を生起することではなく、水、大地、熱などの縁（間接的な因）を必要とするわけであるから、この第五の種子の特徴は両派に一致するとする。この第五の一致点以外は、有部と唯識との種子説の相違点を詳細に表している。そこには単層と階層構造という相違点も含め指摘している。他方、有部の異熟因―異熟果と唯識の現行識―アーラヤ識とが、善、悪、無記ということにおいて、唯識のアーラヤ識思想の構築の発想になった可能性もないではない。このことにも着目する必要があるだろう。

第四章

『俱舍論』における経量部の種子説を検証している。これは近藤論文の主要部の一つでもある。『俱舍論』根品に基づきヤショーミトラ注、スティラマティ注を参照し、経量部の種子とは結果を生じるための特殊な能力であるとし、それはアーラヤ識を除けば瑜伽行派の種子説とほぼ一致すると指摘する。他方、経量部においては種子が薫習されるのは色心の相続に対してであるが、瑜伽行派ではアーラヤ識に対してであり、この点が相違する。また経量部の種子説にとり特徴的なことは「相続の特殊な変化(sam̐tatipariṇāmaviśeṣa)」にあるとする。これらの共通する面と相違する面とを明瞭に指摘していることは、経量部と瑜伽行派との種子説の一致する部分と相違する面との理解を容易にさせる優れた指摘といえる。しかし、滅尽定における色心互薫説に関する両派の見解の相違として、さらに指摘すべきことがあるといえよう、このことについてはこの要旨の最後で言及する。

第五章

『瑜伽論』における因の七相を取り上げている。その中、因果論を把握する上で、その校定テキストである Bhattacharya 本により utpanna-aniruddha（生起し滅していないもの）か、チベット訳に基づき utpanna-niruddha（生起し滅したもの）かを考察し因果同時、異時の決め手とし、次章において後者が元来のものであり『瑜伽論』の時代には因果異時説が支配的であって、その後、アサンガの『撰大乘論』において因果同時説が主張されたと論じるが、その根拠としている上のサンスクリットの読みに関して、*Yogācārabhūmi* の他の校定テキストを参照し十分検討した上で読みを確定する必要がある。

第六章

瑜伽行派における因果同時説を論じる。その中、因果同時ということは有部においても、俱有、相応因一士用果としてあるが、瑜伽行派のそれとは異なることを指摘する。この根拠も単層と瑜伽行派によるアーラヤ識と現行識との階層構造との相違に帰している。またその瑜伽行派による因果同時説は經量部が因果異時を主張するのとは異なることを論じるが、これも階層構造、単層との相違に帰している。他方、瑜伽行派も經量部も共に刹那滅論に立つのであるから、この共通点はどう解釈されるべきか、さらなる吟味を必要としよう。

諸学派の哲学的見地の共通性と相違を明らかにするのに、キーワードを確定していることが明確な結論を導くのに貢献している。それに加え全六章に渡って取り扱う諸資料を通し番号で表し、複雑な内容を統一して把握しやすくしている点は論文表現の技法としても適切である。このことが諸学派の哲学を統一性をもって究明することに寄与している。これは近藤論文の優れた点として評価し得る。他方、資料とキーワードを確定し追求する方法は、それ以外の関連資料と関係する論述を見落とすという欠点も持っている。例えば、第四章で『俱舍論』とそれに関するヤショーミトラによる注釈により滅尽定における有心無心の問題に言及し、そしてヤショーミトラ注には近藤論文が扱う有部を代表する世友、唯識説、經量部説が挙って現れることを示している。このことに関して、さらに調査を必要とすると考えられることは、世友説は『撰大乘論』1.54, 1.50においてアーラヤ識の存在論証として批判され、また世友説、經量部説が、ヴィニータデーヴァの『唯識三十頌注』で論難されていることである。このことを提示することによって經量部の色心互薫説が説一切有部とも瑜伽行派とも異なるものであることをより鮮明にすることができると考えられる。したがって、特定のテキストの特定された部分に限らず関連したテキストを広く探求することも必要である。また研究の主要テキストである『瑜伽論』『撰大乘論』それぞれの作者不明なチベット訳注釈にまでも参照している点は優れているが、今後はこの両注釈書自体を広く読み込み注釈の施された年代、著者を推定することも必要であろう。こういった幾分かの欠点と今後解明されなくてはならないことをもつとはいえ、近藤論文の特性ともいえる明確な視点に基づき、諸注釈を獵渉した論述は説得力があり、また諸学派の種子説を中心とした同一な視点に基づく詳細な分析は、伝統と哲学の相違により別系統として扱われがちなところを、比較対照することを可能にし、そこから相違点と共通点とを明瞭な結論として導いている。この意味において諸学派の哲学を一貫して理解せしめ、この分野の研究に寄与するものである。

よって、本論文は博士（文学）の学位を授与するに相応しいと判断する。